

Werk

Titel: Religionsgeschichte Israels. III.

Autor: Nowack, W.

Ort: Tübingen

Jahr: 1914

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1914_0017|log34

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Altes Testament.

Religionsgeschichte Israels.

III.

Grundriß der theologischen Wissenschaften: BERTHOLET, A., Biblische Theologie des Alten Testaments. Begonnen von B. Stade †. Zweiter Band. Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi. Erste und zweite Aufl. Tübingen, Mohr, 1911. XV. 546. M. 10.—. — VÖLTER, D., Passah und Mazzoth und ihr ägyptisches Urbild. Leiden, Brill, 1912. 27. M. 1.—. — Ders., Mose und die ägypt. Mythologie. Nebst einem Anhang über Simson. Ebenda. 1912. 59. M. 1.50. — Ders., Die Patriarchen Israels und die ägypt. Mythologie. Ebenda. 1912. 116. M. 2.50. — KARGE, P., Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament. 1. Hälfte, 1. Teil: Die religionsgeschichtl. Möglichkeit des Sinai-bundes. 2. Teil: Der Bundesgedanke in den altisraelit. Geschichtswerken. Münster, Aschendorff, 1910. XX. 454. M. 12.—.

BERTHOLET'S Arbeit „Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi“ bildet den zweiten Band von Stades biblischer Theologie des A. T.s, die zu vollenden leider dem zu früh von uns geschiedenen Gelehrten nicht vergönnt war. Die Wahl BERTHOLET'S für die unerledigt gebliebene Aufgabe war eine glückliche; war er doch durch exegetische wie religionsgeschichtliche Arbeiten vortrefflich für diese Aufgabe vorbereitet. Er hat denn auch eine Arbeit geliefert, die der Stades würdig an die Seite zu stellen ist. Wenn B. statt einer eigentlich systematisierenden Darstellung vielmehr die einzelnen Schriften gesondert zu Wort kommen läßt, so hat er das getan, weil er mit Recht annahm, so das Verständnis der geschichtlichen Entwicklung mehr fördern zu können, als das auf jenem anderen Wege möglich ist. Uebrigens fehlt der syste-

matisierende Charakter nicht völlig: sowohl im zweiten Kapitel als im dritten Teil des Buches sucht B. den in dieser Hinsicht erhobenen Ansprüchen gerecht zu werden.

Die Verteilung des Stoffes ist sachgemäß und glücklich: der erste Abschnitt beschäftigt sich mit der Entwicklung des nachesraischen Judentums der vorgriechischen Periode, der zweite mit dem Judentum in seiner Auseinandersetzung mit dem Griechentum, der dritte endlich schildert die definitive Selbstbehauptung des Judentums unter inneren wie äußeren Gegensätzen. Im ersten Teil zeichnet B. zunächst die gesetzlich-kultische Entwicklung, bespricht sodann die in der Chokmaliteratur hervortretenden Anschauungen von der Weisheit, das Theodizeproblem besonders in Hiob und endlich die Vorstellungen dieser Bücher über Gott, Welt und Mensch.

Das erste Kapitel des zweiten Abschnittes gibt ein Bild der Stimmungen und Eindrücke beim Auftreten Alexanders des Großen, zeigt sodann wie die jüdische Weisheit und Frömmigkeit unter den Einwirkungen des Hellenismus und im Gegensatz zu ihm sich gestaltete, wobei neben Kohelet, Jesus Sirach und Tobith zum erstenmal auch auf die Weisheit des Achikar Rücksicht genommen ist. Nachdem er die akute Hellenisierungsgefahr unter Antiochus Epiphanes und den Tobiaden dargestellt, weist er auf die religiösen Kräfte der Opposition, wie sie im Buch Daniel, in der Tierapokalypse des Henochbuches, im Deuterodesaja und ähnlichen Schriften zu Worte kommen, und legt endlich nach Darstellung des Kampfes und Sieges die unmittelbaren Folgen der überstandenen Krise dar, wie sie im Auseinandertreten der Parteien im Innern und in der Stimmung nach außen sich kund tun.

Der dritte Abschnitt beginnt mit einer Schilderung der Menschen und Institutionen: er führt uns die Partei der Pharisäer und Sadduzäer einerseits, die Essener andererseits, ferner Priester samt Tempel und Kultus, sowie die Schriftgelehrten, Synagoge und Kanon vor Augen. In besonders eingehender Weise entwirft das zweite Kapitel ein Bild vom Glauben und der Frömmigkeit dieser spätjüdischen Zeit. Diese vielleicht

schwierigste Aufgabe ist Bertholet, wie mir scheint, besonders gut gelungen. Man braucht mit B's. nur die Darstellung von Ed. König zu vergleichen, um den Wert jener von B. recht zu würdigen. Mit Recht betont B., wie dieser späten Zeit des Judentums eine weitgehende dogmatische Ungebundenheit charakteristisch ist: fehlt es auch nicht, zumal aus apologetischen und propagandistischen Motiven, an gewissen Ansätzen zur Formulierung der Grundwahrheiten, so bleibt doch für das spätere Judentum das entscheidende Moment unbedingt das Tun, d. h. der Glaubensgehorsam. So erklärt es sich, daß uns hier eine bunte Fülle einzelner Glaubensvorstellungen entgegentritt, ohne daß sie innerlich miteinander verbunden wären. Das hängt auch zum guten Teil damit zusammen, daß dies spätere Judentum nach Ueberwindung der Hellenisierungsgefahr eine große Bereitwilligkeit zeigt, fremde Vorstellungen in sich aufzunehmen. Und zwar geschah das aus einer gewissen inneren Notwendigkeit. Je mehr man von der Einzigartigkeit seiner eigenen Religion überzeugt war und die Welteroberung als ihre Aufgabe ansah, um so mehr fühlte man die Notwendigkeit, das, was an geistlichen Gütern auf anderem Boden gewachsen war, sich anzueignen und seiner eigenen Religion zu assimilieren. In überzeugender Weise legt B. diese im Spätjudentum nebeneinander herlaufenden religiösen bzw. theologischen Anschauungen dar und zeigt, wie nicht wenige von ihnen ohne die Annahme außerjüdischer Einflüsse nicht begriffen werden können. Der letzte Paragraph beschreibt die religiöse Eigenart des Diasporajudentums, das sich von dem palästinensischen Judentum zwar nicht prinzipiell, aber doch durch gewisse ihm eigentümliche Züge unterscheidet: durch die Aufnahme griechischer Lebens- und Denkart, durch das ungleich stärkere Zurücktreten des Kultischen und Gesetzlich-Levitischen und durch das starke Hervortreten der apologetischen Tendenz. Aus dem ersten begreift sich die Entstehung der LXX, aus dem zweiten die Umdeutung des Gesetzes durch das Mittel der allegorischen Exegese, eine Umdeutung, die nicht selten auch durch apologetische Motive bestimmt ist, insofern man dadurch das Judentum heidnischem

Empfinden mundgerechter zu machen suchte. Aber bei dem allem verliert sich das Judentum doch nicht an die es umgebende heidnische Welt, vielmehr wird der diesem Diaspora-Judentum charakteristische synkretistische Zug durch das andere Bestreben der Selbstbehauptung überboten. Eine Skizzierung der Anschauungen Philos, in dem die Vermischung des Judentums mit dem Hellenismus ihren Höhepunkt erreicht, schließt die Darstellung ab.

Bei der Schwierigkeit der hier behandelten Probleme, namentlich bei der Unsicherheit des Bodens, auf dem wir uns bewegen, wäre es ein leichtes, eine nicht kleine Zahl von Differenzen mit dem Verf. herauszuheben. Der Ref. verzichtet aber gern darauf, denn solche Differenzen sind für jeden Urteilsfähigen selbstverständlich, besagen aber nichts über den Wert des Buches. Es kann, wie schon oben gesagt, nicht zweifelhaft sein, daß dieser zweite Band von B. sich würdig an den ersten von Stade anschließt: durchsichtige und sachgemäße Anordnung des Stoffes, klare und in allem wesentlichen erschöpfende Darstellung, endlich große Besonnenheit des Urteils, das sind die unverkennbaren Vorzüge des Buches, das kein Leser ohne reiche Anregung empfangen zu haben aus der Hand legen wird.

Völter in seiner Monographie über Passah und Mazzoth untersucht zunächst die alttestamentlichen Passahgesetze. Nach Ex 12²⁴ ff. scheint ihm das Passah ursprünglich keine auf Jahve sich beziehende Feier gewesen zu sein, der Blutritus soll ja nicht vor Jahve, sondern vor dem Verderber schützen, dem also auch das Fleisch geweiht gewesen sein wird, offenbar wurde es weggeschafft und dem Verderbergott übergeben. Ex 12²³ macht den Verderber zu einem unselbständigen Werkzeug Jahves, und nun war der Schritt klein, an den Blutritus die Opfermahlzeit anzuschließen, Ex 34²⁵ 23¹⁸ Dt 16. Wer dieser Verderbergott aber ursprünglich gewesen, zeigt der Ritus des Versöhnungstages, der zwar nachexilisch ist, dessen Bräuche aber uralt sind und einem andern Feste angehört haben. Offenbar waren diese Riten ursprünglich Passahriten: wenn sie jetzt ge-

wisse Differenzen mit dem Passahritus aufzeigen, z. B. die Blutbestreichung im Heiligtum mit dem Blut des für Jahve bestimmten Bockes, so rühren diese wohl von dem Verf. von Lev 16 her. Dieser alte Passahritus entspricht nun dem ägyptischen Ritus am Abend des 14. Pachon. An diesem Abend schlachteten die Aegypter vor der Tür des Hauses ein Ferkel und ließen es dann durch den Schweinehirten wegbringen, ohne Zweifel für den bösen Set, den Gott der Wüste, dem das Schwein gehörte. Zwar wissen wir von einem besonderen Blutrītus nichts, aber das macht V. keine Schwierigkeiten, denn daß es vor der Tür geschlachtet wurde, muß doch einen Grund gehabt haben und läßt vermuten, daß das Blut des Tieres zunächst irgendwie zur Bestreichung des Eingangs zur Wohnung gebraucht wurde. Also: das Fest am 14. Nisan entspricht genau dem ägyptischen am Abend des 14. Pachon q. e. d. Am 15. Pachon haben die Aegypter der Selene und dem Dionysos, d. i. dem Chons-Thot und dem Horus ein Schweins- bzw. Bockopfer gebracht, offenbar zur Feier des Triumphes dieser Lichtgötter über den lichtfeindlichen Set, dem das Schwein bzw. der Bock eigen ist. Nun findet sich zwar keine Parallele zu diesem Opfer und dem Ritus des 15. Nisan Ex 34²⁵ 23¹⁸ Dt 16¹ ff., wohl aber in den Riten des Versöhnungstages, wo neben dem Sendbock für Asasel von einem Bocksopfer für Jahve die Rede ist. Freilich stehe Lev 16 der Sündopferbock für Jahve vor dem für Asasel, aber das sei Num 28 anders. Demnach entspreche der 14. 15. Nisan dem 14. 15. Pachon: wie Set in der Nacht vom 14./15. umgeht, so auch der Verderber (Asasel).

Jetzt ist der 15. Nisan Erntefest. Das kann unmöglich so in Kanaan entstanden sein, da die Ernte dort nicht so früh beginnt, sondern weist auf die Zeit des Aufenthalts in Aegypten oder in der Nähe. Auch die Aegypter feierten am 15. Pachon ein Erntefest zu Ehren der Erntegöttin Rannut nach der eingeheimsten Wintersaat. Als Israel in Kanaan war, hat der 15. Nisan eine Zeitlang diese Bedeutung verloren, weil die Ernte hier später begann; man hat darum den 15ten als Festtag preisgegeben und das Essen der ungesäuerten Brote mit der Passah-

feier verbunden und das Erntefest später gelegt, so entstand das Wochenfest. Da aber die Erinnerung daran, daß der 15. Nisan ein uralter Festtag war, sich erhalten hat, so hat dieser 15. Nisan das Erntefest wieder an sich gezogen, und so bekam man nun zwei Erntefeste. Freilich war in Israel das Fest das der ungesäuerten Brote, von deren Gebrauch wir bei den Aegyptern nichts wissen, doch ob gesäuert oder ungesäuert — darauf kommt nicht viel an. Das ist in kurzen Zügen der Inhalt der Arbeit von V., den ich als auf vagen Kombinationen beruhend ablehnen muß. Schon die ganze Voraussetzung, daß das Passah kein Jahvefest gewesen sein kann, sondern ein für Asasel bestimmtes — schwebt in der Luft, oder haben wir nicht unzweifelhaft alte Stellen, in denen von Jahve untergeordneten Geistern die Rede ist, deren er sich bedient? Und wenn die Entstehung des Massotfestes auf kanaanitischen Boden unsinnig, weil mit den tatsächlichen Verhältnissen in Widerspruch stehend ist, wie konnte später auf diesem selben Boden dieser 15. das Erntefest an sich ziehen, da zu einem solchen Fest doch irgendein Bedürfnis nicht vorlag? Völlig in der Luft schwebt die Kombination der Riten des Versöhnungsfestes mit denen des Passah. Doch genug, denn zu einer eingehenden Darlegung meines Widerspruchs fehlt hier leider der Raum. Immerhin finden sich in dieser Arbeit V.s doch noch einige brauchbare Beobachtungen. Das ist aber in seinen beiden andern Arbeiten nicht der Fall, die ich völlig ablehnen muß. Die erste Schrift „Mose und die ägyptische Mythologie“ ist eine gegen Erman gerichtete Streitschrift. Letzterer hatte die von V. in seiner Schrift „Aegypten und die Bibel“ vertretenen Anschauungen abgelehnt, aber mit seinen Gründen bei V. keinen andern Eindruck als den des Mangels am Können bzw. an gutem Willen, V. zu verstehen, gemacht. Wenn freilich V. gegen den Aegyptologen E. geltend macht, daß es sich nicht so sehr um die Auslegung ägyptischer Texte, als um das Verständnis alttestamentlicher Erzählungen handelt, und daß die Bemängelung der Aufstellungen V.s durch E. einen recht einseitigen Eindruck mache, so fürchte ich, daß

wir Männer von der Zunft bei V. nicht besser fahren, denn ich glaube, daß er auf deutschem Boden keinen Fachgenossen finden wird, der seinen Phantasieleistungen zustimmt oder gar an ihnen Gefallen hat. Ich greife nur Einzelnes beispielsweise heraus. S. 18 weist V. auf den ägyptischen Horusmythus von Edfu. Horus und Thot befinden sich im Kampf gegen Set-Typhon und seine Genossen. Auf der Verfolgung der Gegner kamen sie zuletzt nach einem Ort T'al ganz im Osten Aegyptens in der Nähe des heutigen Suez. Der Rest der Feinde hat sich in der Gestalt von Krokodilen und Nilpferden ins Meer gestürzt. Ehe nun Horus und Thot selbst sich aufs Rote Meer begeben, sagt Thot seine Zaubersprüche her, um das Meer zu beruhigen und für die Fahrt günstig zu stimmen und gibt dem Meer, das sie befahren wollen, den Namen jum-en-sekes, Meer des Durchlaufens. Nach glücklicher Fahrt erblickt Horus die Feinde, die er, indem er sich in eine geflügelte Sonnenscheibe am Vorderteil des Ra-schiffes verwandelt, vollständig vernichtet. V. mutet uns zu, in diesem Mythus die Grundlage der alttestamentlichen Erzählung vom Durchzug durch das Rote Meer zu erblicken (S. 18 f.). Die Plagen erklären sich daraus, daß Mose wie Thot über eine Zaubermacht verfügt, die sich über die ganze Natur erstreckt. Diesen etwas brüchigen Beweis sucht V. durch Hinweis auf die drei ersten Plagen zu verstärken: alle drei hängen mit der Nilüberschwemmung zusammen, und es scheint demnach, daß Mose zu der letzteren in einer besonderen Beziehung steht. Dies erklärt sich, wenn Mose mit Thot identisch ist, denn mit Thot als Neumond, speziell als Neumond nach dem Sommer-solstitium haben die Aegypter den Anfang der Nilschwelle in Verbindung gebracht (S. 16 f.). Wenn Mose das Volk aus Aegypten führt, so liegt auch darin wieder für den lunaren Charakter des Mose und seine Identität mit dem ägyptischen Thot ein starker Beweis. Denn das Datum des Auszugs ist der Vollmond der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche, und zur Erinnerung sei das Passah-Mazzothfest eingeführt, ein Fest, das, soweit es Passahfest war, ein Mondfest, d. i. das Fest des Thot war (S. 17, 18). Zu der Erzählung Ex 34²⁹ ff. heißt es in bezug auf das Glänzen

von Moses Angesicht: „Auch in dieser Erzählung schimmert der mythologische Kern noch deutlich durch die historische Hülle durch. Sie ist ja von einem Menschen unbegreiflich und läßt sich nur verstehen, wenn hinter der vermeintlich menschlichen Person des Mose sich in Wahrheit ein Himmelsgestirn verbirgt. Mose ist auch hier der Mond, der nach einem Augenblick der Verborgtheit zur Zeit der Konjunktion mit der Sonne als sichtbarer Neumond den Menschen erscheint und in zunehmendem Glanze ihnen sichtbar bleibt, bis er als abnehmender Mond eine Decke auf sein Angesicht zu legen beginnt und im Augenblick der wiederkehrenden Konjunktion von Sonne und Mond sich ganz den Blicken der Menschen entzieht“ (S. 14). Auf die Konjunktion von Sonne und Mond weist auch die Erzählung Ex 33¹² ff.: „In diesem Augenblick ist der Mond gleichsam weggeborgen, so daß er selbst nichts sehen kann, d. h. es ist dann unsichtbarer Neumond.“ Demnach erklärt sich Ex 33¹² ff. aus der Tatsache, daß hier Jahve als Sonnengott und Mose als Mondgott nebeneinander stehen. Doch ich könnte die Arbeit V.s ausschreiben, wollte ich erschöpfend sein. Nicht viel besser steht es mit dem Anhang, der sich mit Simson beschäftigt. Daß auf die Gestaltung der Simsonsage der Sonnenmythus eingewirkt hat, wird sich nicht bestreiten lassen. Aber auch diesen Gedanken übertreibt V. ins Ungeheuerliche, indem er es unternimmt, nun alle einzelnen Simson-Erzählungen von hier aus zu deuten mit Heranziehung der ägyptischen Mythologie. Die Erzählung von den ausgehobenen Toren von Gaza, die Simson auf den Berg von Hebron trägt, erklärt sich aus der ägyptischen Darstellung des Sonnengottes, der aus der Himmelspforte in der östlichen Himmelszone von On, nachdem der Riegel zurückgeschoben ist, hervortritt, um von neuem seinen Lauf zu beginnen. Der Turiner Papyrus mit dem Mythos von Ra und Isis wird zur Erklärung der Simson-Delilageschichte herangezogen: hier wie dort wird der Sonnengott durch die List einer Frau seines letzten Geheimnisses, des Geheimnisses seiner Kraft, beraubt. Hier wie dort trachtet der Sonnengott zunächst durch falsche Vorspiegelungen sich des gefährlichen

Angriffs zu erwehren, aber hier wie dort erliegt er schließlich dem listigen Andrang der Frau, beidemale wird dann auch am Sonnengott eine Operation vorgenommen. Im Mythos von Ra besteht sie in einem eigentlichen chirurgischen Eingriff, während sie bei Simson allerdings sich auf Abschneiden der Haare beschränkt. Und wenn das Mittel, das die Isis dem Ra gegenüber zur Erreichung ihres Zweckes anwendet, das Gift einer von ihr hergestellten Schlange ist, so ist es bei Delila das Gift der Liebe, das sie dem Simon einflößt.“ Doch Sapiensat. Auf gleicher Höhe steht die dritte Schrift, die den Nachweis unternimmt, daß auch die Patriarchengestalten aus der ägyptischen Mythologie stammen. Jahve vom Sinai entspricht im wesentlichen dem ägyptischen Sonnengott, auch Necho hat die Verwandtschaft Jahves mit ägyptischen Göttergestalten dadurch anerkannt, daß er den Namen des von ihm zum König eingesetzten Eljakim in Jojakim änderte!! Man lese selbst den Beweis dafür nach, daß Abraham dem Urvater Nun, Sara der Nunet, Isaak dem Sohn des Nun, dem Sonnengott Ra, Rebekka der Hathor, Jakob dem ägyptischen Gott Queb, dem Herrn des Erdbodens, Esau dem Schu entspricht, Laban aber ist der Mondgott, Pharao der Sonnengott. Mit dem Namen Hathor, welche der Rebekka entspricht, hat Quetura, der Name eines Weibes des Abraham, unverkennbare Verwandtschaft; Hagar ist Isis; der König von Sodom in Gen 14 ist Ra; demnach müssen Aner, Eschol und Mamre in irgend einer Beziehung zum Aufgang der Sonne stehen, Roi in Lachaj Roi ist nichts anderes als verändertes Ra usw. Eine Kritik dieser Phantastereien ist überflüssig. Es ist verständlich, daß V. an dem Willen seiner Gegner zweifelt, denn diese Dinge zu begreifen, ist mit keinem Intellekt möglich, das kann unter Umständen nur der Wille, der sich bekanntlich nicht immer durch den Intellekt bestimmen läßt.

Ich hole endlich ein Versäumnis nach, nämlich die Anzeige von P. KARGES Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament. Ich hatte das Buch in der Hoffnung zurückgelegt, daß in Bälde die zweite Hälfte erscheinen wird, leider ist das bisher nicht geschehen. Die Arbeit verfolgt wesentlich apologetische

Tendenz, sie will im Gegensatz zu der von den Entwicklungstheoretikern gezeichneten Geschichte der israelitischen Religion das Recht der alten traditionellen Auffassung verteidigen bzw. neu begründen. Als beste Basis für eine Bekämpfung dieser neuen Theorie mit Hilfe der von der neueren Wissenschaft gelieferten Mittel erschien dem Verf. die Darstellung der Geschichte des Bundesgedankens. Der erste vorbereitende Teil der Arbeit, die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes, sucht zu zeigen, daß schon das Israel der Mosezeit ein auf einer gewissen Kulturstufe stehendes einheitliches Volk war, das sehr wohl das Fundament für eine Religion von der Höhe bilden konnte, wie es das Bundesverhältnis voraussetzt. Nachdem das geschichtliche Milieu, aus dem Israel hervorging, gezeichnet und die Unmöglichkeit der neueren Auffassung von der Tiefe des Kulturzustandes Israels zur Zeit der Einwanderung hervorgehoben ist, legt K. dar, daß Israel schon vor den Schriftpropheten in einem prinzipiellen Gegensatz zu den Nachbarreligionen stand, und daß der ganze Charakter dieser Religion mit den geschichtlichen Nachrichten auf eine große Persönlichkeit als göttliches Werkzeug hinweist. Auf Grund der wenigen von der Kritik anerkannten geschichtlichen Nachrichten und auf Grund von Rückschlüssen aus feststehenden Tatsachen versucht sodann K. das Werk des Mose darzustellen, wobei die Frage eines event. Einflusses des altorientalischen Monotheismus erörtert wird. Mose ist der eigentliche Stifter der Jahvereligion, die auch in gewissem Sinne die Grundlage seiner von ihm geschaffenen nationalen Organisation war. Was die Geschichte des Bundesgedankens angeht, so zeigt K., daß die Auffassung des Verhältnisses Jahves zu seinem Volke seit den Vorgängen am Sinai von Anfang an vorhanden war. Aber die Wirksamkeit und die Ausgestaltung dieser Gedanken im religiösen Leben war in den verschiedenen Zeiten verschieden, die Konsequenzen aus ihm weiter oder enger. Es gab Zeiten einer mehr mechanischen Auffassung dieses Verhältnisses, als sei Jahve gezwungen, seinem Volke auf Grund des Bundes beizustehen, während man die Pflichten Jahve gegenüber ganz vergaß. Es gab Zeiten einer vertieften

Auffassung dieses Bundes, wo sich das Volk unter der Not der Zeit eng an Jahve, den Herrn des Bundes, klammerte und sich aufrecht erhielt in dem Gedanken, durch diesen Bund den Völkern das Heil zu bringen und Zion zum geistigen und religiösen Mittelpunkt der Welt zu machen. Es gab endlich Zeiten, wo man im Bewußtsein des Bundesbruchs auf einen neuen und ewigen Bund hoffte, der das verheißene Heil der Welt im Sohne Gottes bringen sollte. Von dieser geschichtlichen Darstellung haben wir nun erst den Anfang, der sich mit dem elohistischen und jahvistischen Geschichtswerk beschäftigt, welche die älteste Stufe der israelitischen Geschichtsüberlieferung repräsentieren. In sehr eingehender Weise beschäftigt sich K. mit der kritischen Quellenanalyse. Auf Grund des rekonstruierten Zusammenhangs der Sinaiperikope und des Berichts über die Wüstenwanderung wird dann Eigenart und Inhalt des Bundes bei dem elohistischen und jahvistischen Erzähler bestimmt. Als Grundlage des Bundes ergibt sich für K. der vom Elohisten aufgenommene Kodex des heiligen israelitischen Rechts. Was dieser Dekalog an allgemeine einfachen Regeln enthält, wird im Bundesbuch auf das praktische Leben angewandt. Ref. kann mit wesentlichen Anschauungen von K. nicht übereinstimmen. So muß er schon eine der Grundvoraussetzungen K.s, nämlich die des semitischen Urmonotheismus, als wissenschaftlich haltlos ablehnen. Es verbietet der mir zur Verfügung stehende Raum, das genauer darzulegen, ich verweise nur auf das oben besprochene Werk Hehns, in dem er sich auch mit diesen Behauptungen K.s beschäftigt und sie als unbewiesen zurückweist. Nicht anders steht m. E. die Sache mit dem Bundesbuch, es ist nicht möglich, dies neben dem Dekalog zur Grundlage des Sinaibundes zu machen, ja auch betreffs des Dekalogs muß ich auf die mehrfach von mir geäußerten Bedenken aufmerksam machen; auch die, welche an der Mosaizität des Dekalogs festhalten, sind doch recht schüchterne Verteidiger desselben geworden [und verkennen nicht völlig die Schwierigkeit dieser Position. Aber trotz alledem muß Ref. die vorliegende Arbeit mit Freuden begrüßen, sie beweist, mit welchem Ernst man auch innerhalb der katholischen Theo-